



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2013

Hintertüren : Dostoevskij, Nietzsche, Bachtin

Sasse, Sylvia

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-78047>

Journal Article

Published Version

Originally published at:

Sasse, Sylvia (2013). Hintertüren : Dostoevskij, Nietzsche, Bachtin. Die Welt der Slaven – Halbjahresschrift für Slavistik, LVIII(2):209-231.

HINTERTÜREN

Dostoevskij • Nietzsche • Bachtin

Der Held aus Dostoevskijs „Zapiski iz podpol'ja“ charakterisiert seine Lebensphilosophie in einem Satz. Er sagt: „у меня была благородная лазейка на все“ (Dostoevskij PSS 5, 133; „Ich hatte mir für alles eine edle Hintertür zugelegt“)¹. *Lazejka* bezeichnet im Russischen eine Ausflucht, eine Öffnung, ein Schlupfloch, beispielsweise ein Loch im Zaun, durch das man verschwinden kann, oder eine Hintertür, die man offen lässt. Im übertragenen Sinn steht *lazejka* auch für eine Art Kulturtechnik, nämlich das Finden einer Finte oder eines Tricks für den Ausweg aus einer verfahrenen Situation. In der Antike wird diese Kulturtechnik durch die Göttin Mētis (Μῆτις) charakterisiert, Mētis bedeutet für die Griechen Scharfsinn, geistige Wendigkeit, Finten, Findigkeit in Situationen, in denen es noch keine festgelegten Regeln oder Methoden gibt. Dostoevskijs Kellerlochmensch jedoch geht nicht nur durch die Hintertür, wenn er in eine verfahrenene Situation gerät, sein Denken, Sprechen und Handeln ist vielmehr von Beginn an eines mit Hintertür, mit der Möglichkeit zur Flucht und zum Ausweg. Zudem ist diese immer offene Hintertür „edel“, sie ist, wie er selbst formuliert, aus dem Bereich des „Schönen und Erhabenen“ („прекрасное и высокое“, Dostoevskij PSS 5, 132), ist gewissermaßen das literarische, phantastische, träumerische Element, die pure Möglichkeit in seinem Leben.

Die spezifische Hintertürphilosophie des Menschen aus dem Kellerloch haben zwei unterschiedliche Philosophen bzw. Philologen, und zwar Friedrich Nietzsche und Michail Bachtin, implizit und explizit zum Thema eigener Überlegungen gemacht. Nietzsche liest die „Aufzeichnungen aus dem Kellerloch“ im Winter 1886/87 zur Zeit der Niederschrift der „Genealogie der Moral“. Das Hintertürverhalten ist in Nietzsches „Genealogie“ Kennzeichen des reaktiven Verhaltens des Menschen mit Ressentiment. Bei Bachtin ist die Hintertür, genauer gesagt das Wort und das Bewusstsein mit Hintertür, ein Charakteristikum des Möglichkeiten erzeugenden dialogischen Prinzips der Rede, das er in seiner 1929 veröffentlichten Studie zur Poetik Dostoevskijs beschreibt. Nietzsches und Bachtins Lektüren von Dostoevskijs Text sind auf den ersten Blick sehr unterschiedlich, sie führen den einen, Nietzsche, zur Reaktivität, den ande-

¹ Zur Schlupflochtheorie vgl. auch Otto 2000, 292-294.

ren, Bachtin, zur Dialogizität. Wie, so meine Frage, kann der Weg über die Lektüre der Hintertürphilosophie des Kellerlochmenschen von Dostoevskij so unterschiedliche Konzepte beliefern, also einerseits zur Reaktivität, andererseits zur Dialogizität führen? Welche Aspekte der Hintertürphilosophie sind für die jeweiligen sprach- und kulturtheoretischen Überlegungen Nietzsches und Bachtins relevant geworden?

1. Die Hintertüren des Kellerlochmenschen

In den „Aufzeichnungen aus dem Kellerloch“ werden Schlupfwinkel, Hintertüren, Ausflüchte, Tricks und Finten vom Kellerlochmenschen in allen möglichen Varianten thematisiert. Diese Hintertüren markieren gleichsam den Ausweg aus einem – aus der Perspektive des Kellerlochmenschen und wohl auch aus der Sicht Dostoevskijs – philosophischen bzw. naturwissenschaftlichen Dilemma im 19. Jh.: der Verbreitung sozio- und biodeterministischer Theorien.

Die Hintertürphilosophie des Kellerlochmenschen nimmt konkret Bezug auf eine zeitgenössische Debatte, mit der sich auch Dostoevskij selbst als Autor im „Dnevnik pisatelja“ schon beschäftigt hatte. Dostoevskij hatte 1861, drei Jahre vor der Niederschrift der „Aufzeichnungen“, vor allem gegen die so genannte „Theorie des Milieus“ und den „rationalen Egoismus“ sozialanthropologischer und sozialdeterministischer Theorien polemisiert, den in Russland vor allem Nikolaj Černyševskij in Anlehnung an Charles Fouriers und Adam Smiths utopische Gesellschaftsentwürfe vertreten hatte. In den „Aufzeichnungen aus dem Kellerloch“ ist das Symbol für die beiden Theorien zugrunde liegende Determiniertheit und Berechenbarkeit des Handelns die Logik des $2 \times 2 = 4$. Auch für diese Logik des $2 \times 2 = 4$ steht u.a. Nikolaj Černyševskij, in dessen publizistischen Texten statistische und mathematische Methoden sowie der Glaube an die Wahrheit der Zahlen und das Finden einer Weltformel verbreitet wurden². Im von Dostoevskij 1965 publizierten Roman „Prestuplenie i nakazanie“ wird die Frage der sozialen Determination an die Schuldfrage von Verbrechen geknüpft, also an die Frage, ob das Milieu oder die Herkunft

² Vgl. dazu Paperno 1996, 144 und vor allem Schramm 2000, 410-413. Schramm schreibt, die Bemerkungen über die Logik des $2 \times 2 = 4$ richteten sich auch gegen M.N. Katkov, der in einem ebenfalls im „Russkij Vestnik“ erschienenen Artikel die These vertreten hatte, „eine mathematische Formel verberge sich hinter den Erscheinungen des Lebens“ (411). Zur Logik des $2 \times 2 = 4$ vgl. auch Kant. Er schreibt im Zusammenhang mit der Frage, ob es „einige Sätze“ gebe, „die unmittelbar gewiß“ sind, „und von denen man nicht allein keinen Beweis, sondern auch überall keine Rechenschaft zu geben brauche“, von jenen „falsche[n] Freunde[n] des gemeinen Menschenverstandes“, deren „Ausflucht“ darin besteht, mathematische Sätze als allgemeingültige auszumachen: „z.B. daß zweimal zwei vier“ sei (Kant 1977, 198). Nietzsche bezeichnet übrigens Kants Philosophie als „Philosophie der Hintertüren“ (Nietzsche 1988, „Götzendämmerung“, KSA 6, 121).

unmittelbar zum Verbrechen führt und der Täter somit nicht voll zur Verantwortung gezogen werden kann. Dostoevskij polemisiert im Essay „Milieu“, in „Verbrechen und Strafe“ und auch in der „Beichte eines Selbstmörders“ gegen die sozialistische Auffassung von Verantwortlichkeit der Gesellschaft, die den einzelnen von seiner Verantwortung, wie er meint, befreit. Diese „unglücklichen Menschen“, eine Bezeichnung, die Dostoevskij, wie er schreibt, auch unzählige Male im Volk und in Zeitschriften gehört habe, diese „unglücklichen Menschen“, die u.a. Vissarion Belinskij beschrieben hatte, können also ihre Verbrechen gar nicht unterlassen, sondern seien dieser Logik nach im Recht, Verbrechen zu begehen³.

In den Aufzeichnungen argumentiert der Kellerlochmensch nicht nur gegen deterministische Theorien, sondern ist zugleich mit all seiner Irrationalität und Unkalkulierbarkeit der lebende Beweis für die Ungültigkeit der Vorherbestimmbarkeit. Seine Argumente richten sich auf einen Determinismus, der davon ausgeht, dass der Mensch aufgrund von sozialer oder biologischer Herkunft sein Verhalten nicht selbst, durch seinen eigenen Willen steuern kann, sondern dass Herkunft und Vererbung entscheidendere Faktoren seien. Deshalb lehnt er auch jede Art von Fortschritt ab, bei der Techniken entwickelt werden, die Unkalkulierbarkeiten beseitigen und die Zukunft möglichst genau vorherzubestimmen versuchen. Seine mit der Fortschrittsskepsis einhergehende Rückwärtsgewandtheit ist also eine, die die Zukunft als eine offene behüten will.

Zu Beginn seines ohne Abschluss bleibenden Monologs philosophiert der Kellerlochmensch über den „normalen Menschen“ (Dostoevskij 1984, 11) des 19. Jh. im Allgemeinen und über sich selbst als „Antithese des normalen Menschen“ („антитезис нормального человека“) im Besonderen (ebd.). Der normale Mensch des 19. Jh. sei ein Tatmensch, unmittelbar, vernünftig und geradlinig. Er selbst hingegen beschreibt sich als träge, unvernünftig, menschlich und literarisch. Zu dieser Menschlichkeit und Literarizität gehöre auch das Vermögen, die eigenen Handlungen und

³ Belinskij war im Unterschied zu Dostoevskij der Meinung, dass die Schuldfähigkeit auch eine Frage des gesellschaftlichen Standes sei. Man könne dem „Menschen nicht seine Sünden anrechnen und ihn mit Schulden und hingehaltenen Backen belasten“, „wenn die Gesellschaft so gemein eingerichtet ist, dass sie es dem Menschen unmöglich macht, keine Verbrechen zu begehen, wenn er ökonomisch zum Verbrechen gezwungen wird“ (Dostojewski, „Tagebuch“, 21); Dostoevskij, PSS 21, 11: „знаете ли вы, что нельзя насчитывать грехи человеку и обременять его долгами и подставными ланитами, когда общество так подло устроено, что человеку невозможно не делать злодейств, когда он экономически приведен к злодейству.“ Gleichzeitig ist dies auch eine Polemik gegen Černyševskijs Idee von Freiheit, die Dostoevskij vor allem in den „Aufzeichnungen aus dem Kellerloch“ fortsetzt. Zur Theorie vom freien Willen bei Černyševskij vgl. dessen Text „Антропологический принцип в философии“. Dazu auch Frank 1961, 7-11; Paperno 1996; Barstow 1978, 24-33.

Gedanken durch überraschende Wendungen und Ausflüchte umdeuten und umkehren zu können. Er habe regelrecht Genuss daran, die „Ausweglosigkeit seiner Lage“ („безвыходность своего положения“) (ebd., 9) zu erkennen und sich dann davonzumachen. Vorwände seien ihm stets willkommen, so habe er aus Langeweile begonnen, „vor sich selbst Haken zu schlagen“ (ebd., 18)⁴, „Abenteuer auszudenken“, „das Leben zurechtzudichten“ (ebd.)⁵ und eine Laune zu haben, einfach um der Laune willen: „Ich bin... für meine Laune und dafür, daß ich sie jederzeit haben kann“ (ebd., 38)⁶.

All diese Versuche, sich die Welt als rational erklärbar und mathematisch im voraus berechenbar vorzustellen, führen jedoch, so Dostoevskijs Mensch aus dem Untergrund, dazu, dass es auf der Welt fortan weder freies Handeln, noch überhaupt ein Handeln und schon gar keine Abenteuer geben könne. In dieser künftigen Welt, so argumentiert der Kellerlochmensch, sei man nur noch „so etwas wie eine „Klaviertaste“ oder ein „Drehorgelstift“⁷ in einer Maschinerie des rationalen Lebens, das Willen und Launen nicht kennt. Gibt es nur noch Naturgesetze, wird alles Handeln mit mathematischer Genauigkeit berechnet und der Mensch in einen Kristallpalast gesetzt, der sein Handeln für alle transparent macht, dann gibt es auch keine Verantwortung mehr.

Der Tatmensch und sein Tun könne aber durch eine Mauer – gemeint sind damit Gesetzmäßigkeiten und Grenzen – jederzeit gebremst werden, denn die Mauer sei für den rationalen Tatmenschen etwas „moralisch Eindeutiges und Endgültiges, ja Beruhigendes“ (Dostoevskij 1984, 11)⁸. Für die „Antithese des normalen Menschen“ aber, der sich der Kellerlochmensch selbst zurechnet, gelte dies nicht. Mit einer Mauer, schreibt er, könne er sich nicht abfinden. Genau so wie es Erscheinungen gibt, die sich „nicht klassifizieren lassen“ (ebd., 23), gibt es Menschen, so beschreibt es der Kellerlochmensch, die sich von einer Mauer oder einer Regel nicht aufhalten lassen. Diese Mauer aber, und das ist das Fatale an der Situation des Kellerlochmenschen, ist gleichzeitig das einzige, was ihn überhaupt dazu bewegen kann, etwas zu unternehmen. Er braucht diese Mauer, und das macht seine Situation und seinen Charakter, wie er selbst schreibt, so paradox. Denn erst die Mauer ermöglicht es ihm, an

⁴ „Ответ: затем, что скучно уж очень было сложа руки сидеть; вот и пускался на выверты“ (Dostoevskij PSS 5, 108).

⁵ „Сам себе приключения выдумывал и жизнь сочинял, чтоб хоть как-нибудь да пожить“ (ebd.).

⁶ „Стою я... за свой каприз и за то, чтоб он был мне гарантирован, когда понадобится“ (ebd., 119).

⁷ „как нечто вроде фортепьянной клавиши или органного штифтика“ (Dostoevskij PSS 5, 119).

⁸ „что-то успокоительное, нравственно-разрешающее и окончательное“ (ebd., 103).

seiner Phantasie Gefallen zu finden und seine ausgefallensten Launen und deren Unberechenbarkeit auszukosten. Die Mauer, die Ausweglosigkeit und Alternativlosigkeit führen nicht in die Verzweiflung, sondern zu einem Genuss der Verzweiflung. Dieser Genuss, den der Kellerlochmensch in ausweglosen Lagen empfindet, ist durchaus vergleichbar mit jenem Genuss, den auch Rousseau in seinen „Bekenntnissen“ beschreibt, wenn er sich in eine ausweglose Lage manövriert hatte. Und dies, obwohl der Kellerlochmensch gerade den von Rousseau konzipierten „homme de la nature et de la vérité“ als Tatmenschen *par excellence* abgelehnt hatte.

Kein Zweifel, dass Dostoevskij auf die Widersprüchlichkeit der Rousseauschen „Bekenntnisse“ anspielen wollte. Deshalb liegt auch der Vergleich zu einer Auswegsszene nahe, die durchaus mit der Hintertürphilosophie des Kellerlochmenschen zu vergleichen ist. Rousseau beschreibt in den „Bekenntnissen“, wie er in eine ausweglose Situation geraten sei und aus dieser durch die „Literatur“ wieder herausgefunden habe. Es handelt sich dabei um eine exhibitionistische Szene. Der jugendliche Rousseau „sucht Alleen und abgelegene Orte auf“, wo er sich „weiblichen Personen aus der Ferne in der Stellung zeigen konnte“, in der er „gerne in ihrer Nähe gewesen wäre“ (Rousseau 1985, 147). Und er fährt fort: „Was sie zu sehen bekamen, war nicht der unzüchtige Gegenstand, denn an den dachte ich nicht einmal, sondern der entgegengesetzte, der lächerliche“ (ebd., 147). Während Rousseau also jungen Mädchen sein Hinterteil zeigt, gerät er in eine ausweglose Situation. Die Mädchen „schlagen Lärm“ und Rousseau flüchtet in seinen Hinterhalt, in einen Keller: „Auf die Gefahr, mich zu verlieren, drang ich immer tiefer in die Kellergänge vor, und immer folgte mir der Lärm, das Stimmengewirr, und mitten darin die Männerstimme. Überall hatte ich auf Dunkelheit gerechnet, und plötzlich sah ich Licht. Ich erbehte und drang noch tiefer vor. Endlich verlegte mir eine Mauer, an der ich nicht vorbei konnte, den Weg, und so musste ich denn dort mein Schicksal abwarten“ (ebd., 147). In dieser räumlichen Ausweglosigkeit packt ihn ein Mann am Arm und verlangt Rechenschaft: „Der Mann mit dem Säbel packte mich am Arm und fragte mich barsch, was ich denn hier triebe. Man begreift, dass ich die Antwort nicht allzu bereit hatte. Ich fasste und ermannte mich indessen in diesem verhänglichen Augenblick und erfand einen romanhaften Ausweg („expédient romanesque“), der von bestem Erfolge begleitet war“ (ebd., 148)⁹. Rousseau erfindet eine Geschichte, und der Mann lässt ihn gehen.

Die Parallelen zu Dostoevskijs Text sind verblüffend: der Keller, die Mauer, die räumlich ausweglose Lage, der diskursive Ausweg durch das Literarische. Rousseau geht durch jene „edle“ Hintertür, die der Kellerlochmensch zu seinem Lebensprinzip erklärt hat, er redet sich buchstäb-

⁹ Die Übersetzung ist von mir (S.S.) leicht verändert.

lich aus dem Keller kunstvoll wieder heraus, die Mauer kann ihn nicht bremsen, sondern höchstens zu einer 'Kulturleistung' anstacheln. Folgt man Fritz Breithaupts These, dass sich das Erzählen überhaupt erst aus der Ausrede entwickelt habe, dann haben wir es bei Rousseau mit genau einer solchen Szene zur Genese des Erzählens zu tun: Aus der Not wird die Erzählung, der romanhafte Ausweg, geboren. Breithaupt argumentiert, dass die Ausrede, die er aus der christlichen Schuldkultur (Adam und Eva) herleitet, immer eine alternative Wirklichkeit entwirft, „die neben der einzigen Wirklichkeit der Anklage“ besteht (Breithaupt 2012, 8). Bedenkt man zusätzlich, dass es sich bei Rousseaus Hintertürenszenen um eine Schlüsselszene in einem Rechtfertigungsgenre, in einer Beichte, handelt, dann wird dieser Eindruck noch potenziert. Die Beichte ist dasjenige Genre, das ganz als Antwort auf eine Anklage konzipiert ist, nicht nur die konkrete Ausrede, sondern die gesamte literarische Beichte erscheint so als Ausrede aus der christlichen Schuldkultur. Aber: Schon Rousseau und erst recht der Kellerlochmensch schreiben eine, um es mit Bachtin zu formulieren, „Antibeichte“. Ihre Beichte ist bereits Antwort auf das Beichten und als solche eine Ausrede, die literarische Alternative zur Erzählkultur der christlichen Welt. Bei Rousseau zeigt sich dies darin, dass seine eigentliche Beichte darin besteht, seine Lust am Beichten zu gestehen, also in der Lust am Sich-Zeigen, am körperlichen und verbalen Exhibitionismus. Er gesteht seine Redelust, seine Lust zu erzählen. Diese wird nicht erst aus der Ausrede geboren, sondern mit dieser wird – im Widerspruch zu Breithaupts These – die Ausredekultur selbst hintergangen. Noch schlimmer der Kellerlochmensch: Seine Hintertür ist immer schon offen, er macht sie nicht erst auf, wenn er in eine brenzlige Lage gerät. Die Hintertür ist sein Lebensprinzip.

Auch wenn der Kellerlochmensch auf die Idee der Hintertür erst im zweiten Teil seines Monologs im Zusammenhang mit seiner Träumerei im Kellerloch anspielt, ist das Hintertürverhalten von Beginn an präsent. Die Hintertür ist nicht nur Verhaltens-, sondern auch Denk- und Redefigur. Sie generiert nicht das Erzählen schlechthin, sondern eine bestimmte Art und Weise des Erzählens, ein Erzählen bzw. Sprechen mit Hintertür. Das betrifft auch gerade jene metapoetischen Stellen, an denen der Kellerlochmensch den Lesern Auskunft über seine Sprechweise geben will: „Meine Herrschaften“, schreibt er an die Leser gerichtet, „natürlich scherze ich, und ich weiß auch, dass ich wenig geistreich scherze, doch sie dürfen nicht alles für einen Scherz halten. Vielleicht scherze ich zähneknirschend“ (Dostoevskij 1984, 35)¹⁰. Der Kellerlochmensch stellt in

¹⁰ „Господа, я, конечно шучу, и сам знаю, что неудачно шучу, но ведь и нельзя же все принимать за шутку. Я, может быть, скрывая зубами шучу“ (Dostoevskij PSS 5, 117).

dieser Szene seine gerade gemachten Ausführungen, d.h. seine eigene Philosophie der Hintertür, plötzlich in Frage. Er bezeichnet sie als einen Scherz. Im selben Satz aber zieht er sich auch schon wieder von der Behauptung, nur einen Scherz gemacht zu haben, zurück: „doch sie dürfen nicht alles für einen Scherz halten“ (Dostoevskij 1985, 35). Die Zurücknahme und die Zurücknahme dieser Zurücknahme ist es aber gerade, mit der er seine Philosophie auf eine andere Weise bestätigt. Er führt vor, wovon er eben noch gehandelt hatte. Denn die Laune, die Unberechenbarkeit, das Unvernünftige, Unmanierliche war es ja gerade, das er als Merkmal seiner Philosophie der Hintertür bezeichnet hatte. In den „Aufzeichnungen aus dem Kellerloch“ lässt sich dieses Verhalten an einer ganzen Reihe weiterer Stellen beobachten. Stets verleugnet, bezweifelt, ironisiert oder negiert der Kellerlochmensch seine gerade gemachten Behauptungen, er verlässt seinen Standpunkt aber nur deshalb, um an einer anderen Stelle des bereits Gesagten, und zwar meistens vor der Behauptung, argumentativ wieder einzusetzen. Damit hebt er auch das Zeitmodell der Präfigurationen oder des Determinismus aus, das eine in der Vergangenheit angelegte Konfiguration voraussetzt, durch die die Gegenwart und Zukunft bestimmt wird.

Die stetige Rückkehr an einen früheren Punkt, die Widersprüchlichkeit und Paradoxalität führt nicht nur zu einer offenen Zukunft und völligen Unberechenbarkeit der Argumentation, sondern kann auch die schon gemachte Behauptung retroaktiv umdeuten und umbewerten. Der Kellerlochmensch geht also in seiner Argumentation selbst durch jene Hintertür, die er in seiner Polemik gegen die Berechenbarkeit des Handelns als Möglichkeit zur Ausflucht offen gelassen hatte. Er bestätigt seine Theorie gerade dadurch, dass er sie im Nachhinein immer wieder verleugnet und umbewertet.

3. Der Mensch mit Ressentiment liebt Hintertüren

Das Verhalten des retroaktiven Umdeutens und Umwertens, wie es der Kellerlochmensch in den „Aufzeichnungen“ vorgeführt hatte, beschreibt auch Nietzsche in seiner „Genealogie der Moral“. Allerdings beobachtet Nietzsche diesen Prozess an einem anderen Gegenstand, und zwar an der Herausbildung der christlichen Moralvorstellungen. Bei der Charakterisierung dieser Genealogie verwendet Nietzsche, wie Dostoevskij auch, die Hintertür zur Beschreibung eines hermeneutischen Prozesses. Genauer gesagt benutzt Nietzsche das Wort Hintertür zur Beschreibung des reaktiven, ressentimentgesteuerten Charakters, der die christliche Umwertung und Umdeutung vorausliegender Moralvorstellungen verinnerlicht habe. Bei Nietzsche heißt es: „Der Mensch mit Ressentiment ist weder aufrichtig, noch naiv, noch mit sich selber ehrlich und geradezu. Seine

Seele schielt; sein Geist liebt Schlupfwinkel, Schleichwege und Hinterthüren“ (Nietzsche KSA 5, 272)¹¹.

Im Umkehrschluss lässt sich sagen, dass der Kellerlochmensch Dostoevskijs aus der Perspektive Nietzsches ein reaktiver Mensch ist. Man könnte ihn geradezu als Prototypen (Präfiguration) des reaktiven Charakters verstehen, den Nietzsche in der „Genealogie der Moral“ als die andere Seite des aktiven beschreibt¹². Diese offensichtliche Analogie ist kein Zufall. Darauf, dass Nietzsche im Winter 1886/87, also zur Zeit der Abfassung der „Genealogie der Moral“, Dostoevskijs „Aufzeichnungen aus dem Kellerloch“ liest, ist in der Forschung bereits hingewiesen worden. Nietzsche liest die „Aufzeichnungen“ in einer französischen Übersetzung, „L'esprit souterrain“, die 1886 erschien und die er in einer Buchhandlung in Nizza, wie er schreibt, zufällig entdeckte. Was Nietzsche liest, sind zwei Erzählungen. Hinter der ersten mit dem Titel „Katja“ verbirgt sich die 1847 verfasste Erzählung „Die Zimmerwirtin“ („Хозяйка“), hinter der zweiten eine stark veränderte und gekürzte Fassung der „Aufzeichnungen aus dem Kellerloch“ unter dem Titel „Lisa“¹³. Der französische Übersetzer kürzt nicht nur beide Texte wesentlich, sondern fügt, um die entstandenen Lücken zu plausibilisieren, wiederum selbst erdichtete Überleitungen hinzu. In der Nietzsche vorliegenden Übersetzung ist der Kellerlochmensch deshalb nicht wie bei Dostoevskij vierzig Jahre alt, sondern dreißig, außerdem hat er einen Namen, Vasilij Michajlovič Ordynov, den Namen des eigentlich jugendlich frommen Protagonisten aus der vorhergehenden Erzählung „Chozjajka“¹⁴. Herausgekürzt hat der französische Übersetzer auch jenen von mir eingangs zitierten Satz: „Ich hatte mir für alles eine edle Hintertür zugelegt“. Trotz oder

¹¹ An anderer Stelle, in „Die fröhliche Wissenschaft“, spricht Nietzsche auch von Hintertüren im Zusammenhang von Freiheit und Improvisation: „Ja, ich bin allem meinem Elend und Kranksein, und was nur immer unvollkommen an mir ist, – im untersten Grunde meiner Seele erkenntlich gesinnt, weil dergleichen mir hundert Hinterthüren lässt, durch die ich den dauernden Gewohnheiten entinnen kann. – Das Un-erträglichste freilich, das eigentlich Fürchterliche, wäre mir ein Leben ganz ohne Gewohnheiten, ein Leben, das fortwährend die Improvisation verlangt: – diess wäre meine Verbannung und mein Sibirien“ (Nietzsche, „Die fröhliche Wissenschaft“, KSA 3, 536).

¹² Die Forschung ist sich nicht darüber einig, inwieweit Dostoevskijs Kellerlochmensch Nietzsches Thesen zum Ressentiment inspiriert oder bestätigt hat. Andrea Orsucci in seiner „Einführung in die Genealogie der Moral“ und Renate Müller-Buck in ihrer Studie „Nietzsche liest Dostojewskij“ gehen davon aus, dass „Nietzsches Beschreibung des Ressentiments im wesentlichen auf Dostoevskij zurückgeht“ (Müller-Buck 2002, 89-118, hier 101; Orsucci 2001).

¹³ Allgemein zu Nietzsche und Dostoevskij vgl. Miller 1973, 202-257; Gesemann 1961, 129-156.

¹⁴ Neben den „Aufzeichnungen“ liest Nietzsche auch Dostoevskijs „Zapiski iz Mertvogo doma“, „Unižennye i oskorblennye“ (ebenfalls in franz. Übersetzung, letzteres später in deutscher), „Raskolnikov“ in dt. und fr. Übersetzung, den „Idioten“ und die „Besy“, zu denen er ausführliche Exzerpte anfertigte.

vielleicht gerade aufgrund dieses Fehlens ist es umso erstaunlicher, dass Nietzsche das Verhalten des Menschen mit Ressentiment genau mit jener Charaktereigenschaft, dem Hintertürverhalten beschreibt, deren sich auch Dostoevskij zur Kennzeichnung seines Helden aus dem Kellerloch bedient hatte.

Die Ähnlichkeit beider Entwürfe zeigt sich ausgerechnet noch an einer weiteren, vom Übersetzer und Herausgeber der französischen Ausgabe ebenfalls herausgekürzten Stelle. An dieser Stelle geht es um die Umdeutungs- und Umwertungsprozesse von Rache in Gerechtigkeit, über die der Kellerlochmensch nicht nur gesprochen, sondern die er auch in seiner Argumentation vorgeführt hat. Dieses Umdeuten und Umwerten ist für beide Texte so zentral, weil sie bei Nietzsche einen Grund für das Verfahren der kritischen Genealogie bilden, bei Dostoevskij Ausweis für die Unberechenbarkeit menschlichen Verhaltens sind. Beim Kellerlochmenschen heißt es: „Sie erinnern sich: vorhin sprach ich von der Rache (Sie haben es bestimmt nicht verstehen können). Da hieß es: der Mensch rächt sich, weil er es für gerecht hält. Folglich fand er einen primären Grund, nämlich: die Gerechtigkeit. Also ist er rundum beruhigt und rächt sich friedlich und erfolgreich in der tiefen Überzeugung, eine ehrliche und gerechte Tat zu vollbringen“ (Dostoevskij 1984, 41)¹⁵.

Nietzsche kommt auf unterschiedliche Weise auf das Erzeugen des primären Grundes zurück. In der „Genealogie der Moral“ erfindet er zur Darstellung des Umwertens eine Hörszene, die diesen Prozess als Hörfehler lesbar macht. In der ersten Abhandlung der „Genealogie“ lässt Nietzsche an seiner Statt einen Hörer in die Tiefe des christlichen Wertumschmiedens hinunterhören, damit dieser, der andere, sehe und höre, wie dort beispielsweise die „Schwäche zum Verdienste“, die „Ohnmacht“ zur „Güte“, die „Unterwerfung“ zum „Gehorsam“ und, gleichsam, als Meisterstück der Umwertung, die „Rache zur Gerechtigkeit“ umgelogen wird (Nietzsche KSA 5, 282f.).

Von Nietzsche angetrieben, weiter in die Höhle hineinzuhören und zu beantworten, wie der Triumph einer solchen Gerechtigkeit denn zu erlangen sei, ruft der andere schließlich selbst fragend in die Höhle herunter: „Wie? Höre ich recht? Sie heißen das jüngste Gericht, das Kommen ihres Reiches...“. In „Höre ich recht“ ist, wie Nietzsche bereits in „Also sprach Zarathustra“ (1883) anmerkt, „höre ich rächt“ (Rache) mit-

¹⁵ „Сказано: человек мстит, потому что находит в этом справедливость. Значит, он первоначальную причину нашёл, основание нашёл, а именно: справедливость. Стало быть, он со всех сторон успокоен, а следственно, отмщает спокойно и успешно, будучи убежден, что делает честное и справедливое дело“ (Dostoevskij PSS 5, 108).

zuhören (Nietzsche KSA 4, 122)¹⁶. In der Gerechtigkeit klingt die Rache an, die sie entstehen ließ.

Doch warum kann sich Nietzsches Hörer in der Höhle so vernehmen? In der Höhle, unter anderen Hörbedingungen, ist das Hören den Bedingungen des Widerhalls ausgesetzt. In der Höhle herrscht das Echoprinzip der Sprache, das reaktive Prinzip, das die Semantik verrückt und Differenz über akustische Verschiebung und Verfremdung hörbar macht. Schon zuvor, vor der Szene in der Höhle, hatte Nietzsche unabhängig von der Hörsituation in der Höhle ausgeführt, dass der Mensch der Reaktion, des Ressentiments, der Rancune den Feind, gegen den er schreibt, erst schafft. Genau darin bestehe seine schöpferische Tat, sein kreativer Akt: nämlich in der Erfindung des Feindes, des Bösen, „und zwar als Grundbegriff, von dem aus er sich als Nachbild und Gegenstück nun auch noch einen ‚Guten‘ ausdenkt – sich selbst!“ (Nietzsche KSA 5, 271). Nietzsche leitet das Reagieren, nicht etwa das Agieren des Menschen, also das Ressentiment aus der Umwertung der Werte von Gut und Böse her. Alle vornehme Moral wächst aus einem „vornehmen Ja-Sagen“ zu sich selbst heraus, alle Sklavenmoral hingegen sagt von vornherein Nein, „Nicht-selbst“. Dieses „Nein“, „Anders“, „Nicht-selbst“ befindet Nietzsche als die schöpferische Tat des Ressentiments, also von demjenigen, der sich Hintertüren offen lässt. Es ist die stete Richtung nach außen, der Blick auf die anderen: „Die Sklavenmoral bedarf, um zu entstehen, immer zuerst einer Gegen- und Außenwelt, sie bedarf, physiologisch gesprochen, äußerer Reize, um überhaupt zu agieren. [...] Ihre Aktion ist Reaktion“ (ebd., 271).

Was Dostoevskij die Schaffung des primären Grundes nennt, beschreibt Nietzsche als Schaffung eines Grundbegriffs, eines Grundes, von dem aus man etwas oder sich selbst als Gegenstück entwerfen kann. „Rache“ wird bei Nietzsche im Nachhinein unter dem „Namen der Gerechtigkeit geheiligt“ (ebd., 310). Gerechtigkeit wird also als primärer Grund von Rache erst geschaffen.

Dieses Wissen um die Setzung ist auch bei Dostoevskij mehr als deutlich herauslesbar: Wenn der Kellerlochmensch behauptet hatte, der Mensch räche sich, weil er es für gerecht hält, dann meint er damit nicht

¹⁶ „Ach wie übel ihnen das Wort ‚Tugend‘ aus dem Munde läuft! Und wenn sie sagen: ‚ich bin gerecht,‘ so klingt es immer gleich wie: ‚ich bin gerächt‘ (Nietzsche, „Zarathustra“, KSA 4, 122). Nietzsche hatte die „Aufzeichnungen aus dem Kellerloch“ als „wahren Geniestreich der Psychologie“ bezeichnet. Am 23. Februar 1887, in dem Jahr, in dem auch „Zur Genealogie der Moral“ erscheint, schrieb er an seinen Freund Overbeck von der Entdeckung des „L'esprit souterrain“, der französischen Übersetzung der „Aufzeichnungen“, die er in einem Buchladen entdeckt hatte. Später wird er in der „Götzendämmerung“ (1888) wieder auf den Kellerlochmenschen und dessen „Existenz in halber Grabesluft“ zurückkommen (Nietzsche, „Götzendämmerung“, KSA 6, 147). Vgl. zum Zusammenhang von Gerechtigkeit und Rache detailliert: Zanetti 2000, 316.

sich selbst. Nicht er fand den primären Grund, ganz im Gegenteil: Er weiß, dass der primäre Grund Resultat einer Setzung ist, die man jederzeit vornehmen kann: Nicht von ungefähr schreibt er: „Wo sind meine primären Gründe, auf die ich mich stützen kann, wo meine Ursachen? Woher nehme ich sie? Ich übe mich im Denken, folglich zieht bei mir jeder primäre Grund einen anderen nach sich, der noch primärer ist, und so geht es weiter bis ins Endlose“. Der primäre Grund also bleibt unauffindbar, bei näherem Betrachten, fügt er hinzu, „verflüchtigt sich das Objekt und die Gründe verdunsten“ (Dostoevskij 1984, 19)¹⁷.

Das Schaffen des Feindes zum Zweck, sich selbst in Relation zu diesem erfundenen Bösen als Guten beschreiben zu können, ist nach Nietzsche die Voraussetzung, der Grund, auf dem die Umwertungen und Umdeutungen vonstatten gehen können. Die Erfindung des Grundes lässt das schon Getane oder Gesagte in einem anderen Lichte erscheinen, macht es zum Effekt einer Ursache, die im Nachhinein konstruiert wurde. Es handelt sich um eine rückwirkend stattfindende Konstruktion von Vergangenheit, keiner realen, sondern einer bewusst konstruierten Vergangenheit, für ein Ereignis in der Gegenwart. Man könnte diesen Prozess auch als Ex-Post-Intentionalität oder wie bei Nietzsche angelegt als Inversion oder Reaktivität beschreiben. Dabei geht es zum einen um eine Umbewertung des Gesagten und, zum anderen, um eine nachträgliche Erfindung einer Ursache, eines Grundes, eines Motivs oder eines Anfangs. Eine kritische Genealogie, wie Nietzsche sie vor Augen hat, geht dem Genealogischen, der Suche nach dem Anfang, also selbst auf den Grund. In den von Nietzsche und dem Kellerlochmenschen beschriebenen Fällen wird Vergangenheit zu einer durch die Gegenwart motivierten Erfindung umgedeutet. Paul de Man hat in seiner Nietzsche-Lektüre für diese Prozesse die Figur der Metalepse ins Spiel gebracht, der Umkehrung von Vorher und Nachher, von Wirkung und Ursache, die „darauf abzielt, das als Effekt aufzuzeigen, was als Ursache vorausgesetzt werden muß“ (Posselt 2003)¹⁸. In den „Allegorien des Lesens“ zeigt de Man, wie Nietzsche – nicht nur in der „Genealogie der Moral“ – die Polaritäten von Ursache und Wirkung und damit verbunden auch von

¹⁷ „Где у меня первоначальные причины, на которые я упрусь, где основания? Откуда я их возьму? Я упражняюсь в мышлении, а следовательно, у меня всякая первоначальная причина тотчас же тащит за собою другую, еще первоначальнее, и так далее в бесконечность. [...] Смотришь - предмет улетучивается, резоны испаряются“ (Dostoevskij PSS 5, 108).

¹⁸ Bei Posselt heißt es weiter: „Auf diese Weise entlarvt Nietzsche – in der Lesart de Mans – die Kategorien der Identität, des Subjekts und des Täters als die Effekte einer rhetorischen Figuration, einer chronologischen oder metaleptischen Umkehrung, die das erst hervorbringt, was sie als ihren Grund voraussetzen muss. Nietzsche weist damit den metaphysischen Glaubenssatz zurück, dass hinter jedem Tun auch ein Täter stehen müsse, hinter jedem Wirken und Werden ein indifferentes wahlfreies Subjekt.“

Innen und Außen dekonstruiert hat, indem er ihren Zusammenhang als einen medialen beschrieben hat, als ein „sprachliches Ereignis“ (de Man 1988, 151) von Inversion. Sprache ist in der Lage, Setzungen vorzunehmen, deren Voraussetzungen sie im Gesagten bereits impliziert. De Man leitet seine Beobachtungen von einem Fragment Nietzsches ab, in dem die Idee der Inversion von Ursache und Wirkung, Innen und Außen, nicht nur gezeigt, sondern auch thematisiert wird. Es handelt sich dabei um das Fragment über den „Phänomenalismus der ‚inneren Welt‘“, in dem Nietzsche eine „chronologische Umdrehung“ beschreibt, bei der „die Ursache später ins Bewußtsein tritt, als die Wirkung. [...] Die Grundtatsache der ‚inneren Erfahrung‘ ist, daß die Ursache imaginirt wird, nachdem die Wirkung erfolgt ist“ (Nietzsche KSA 13, 458f.). De Man erkennt in diesem Abschnitt eine Anspielung Nietzsches auf die rhetorische Figur der Metalepse, die für Nietzsche das Paradigma der Sprache überhaupt sei (de Man, 1988, 151).

Trotz der offensichtlichen „Verwandtschaft“, wie Nietzsche sein Verhältnis zu Dostoevskij beschrieb, unterscheidet sich Dostoevskijs Kellerlochmensch von jenen ressentimentbeladenen „Kellerthieren voll Rache und Hass“ (Nietzsche KSA 5, 282), die „die Rache unter dem Namen der Gerechtigkeit heiligen“ (ebd., 309). Nietzsche hatte die Reaktivität als logische Folge der durch das Christentum geheiligten Sklavenmoral beschrieben. Dostoevskijs reaktive „Laus“, wie sich der Kellerlochmensch selbst nennt, ist kein Christ, und seine Logik ist nicht die der christlichen Schuldkultur. Ganz im Gegenteil, Dostoevskij wollte ihm, dem Kellerlochmenschen, der vor allem gegen den Sozialismus argumentiert, ja gerade den christlichen Weg als Ausweg aus seinem Hintertür-Dilemma anbieten, doch die geistliche Zensur hatte zum Unverständnis Dostoevskijs ausgerechnet diese Stellen des christlichen Auswegs gestrichen: „Diese Idioten von Zensoren, dort, wo ich über alles spotte und manchmal zum Schein Gott lästere – das haben sie alles stehen gelassen, aber wenn ich aus all dem die Notwendigkeit des Glaubens an Christus ableite – das haben sie verboten“¹⁹. An anderer Stelle, im Fragment „Christentum und Sozialismus“, das aus derselben Zeit wie die „Aufzeichnungen aus dem Kellerloch“ stammt und in den Notizheften aus den Jahren 1864/65 enthalten ist, heißt es, dass es „im Sozialismus nur Einzelmenschen“ gäbe, „im Christentum eine sehr weitgehende Entfaltung der Persönlichkeit und des eigenen Willens“ (Dostoevskij 1988, 645)²⁰.

¹⁹ Brief an den Bruder vom 26. März 1864, zit. nach Dostoevskij, PSS 5, 375; Dostoevskij, PSS 5, 381.

²⁰ „В социализме – лучиночки, в христианстве – крайнее развитие личности и собственной воли“ (Dostoevskij, 1996, 773).

Dostoevskij kann die orthodoxe Lehre als Gegenstück deterministischer Lehren verstehen, da die Ostkirche die von Augustinus hergeleitete Prädestinationslehre von vornherein abgelehnt hat. Die Frage der Willensfreiheit in der Orthodoxie geht auf Origines zurück, die dort als Entscheidungsfreiheit zwischen zwei Alternativen verstanden wird und „nicht als kreative Freiheit, alles erdenkliche zu tun“ (Hausammann 2009, 51). Für Origines und die nachfolgenden orthodoxen Theologen ist zentral, dass sich mit der „Willensfreiheit“, wenn auch mit einer schwachen, „sicherstellen lässt, dass nicht Gott, sondern die vom ihm geschaffenen Vernunftwesen selbst für das Böse in der Welt verantwortlich sind“ (ebd., 52). Erlösung wird durch eine synergetische, d.h. wechselseitige Zusammenarbeit zwischen Heiligem Geist und den Gläubigen erreicht. Origines kommt zu diesem Schluss in der Auseinandersetzung mit den Gnostikern, Platonikern und Stoikern, die allesamt der „εἰμαρμένη“, dem Schicksal die Verantwortung für den Weltlauf geben. Dass die Verantwortung so stark in den Vordergrund rückt, dass also die Ethik bestimmend wird, wird schließlich zum verbindenden Element zwischen Origines, Dostoevskij und Bachtin, auf den ich später noch zu sprechen komme²¹.

Dass die von Dostoevskij erwähnten Stellen gestrichen wurden, dürfte allerdings gerade mit ein Grund dafür gewesen sein, dass Nietzsche von Dostoevskijs Kellerlochmenschen derart fasziniert war, denn Nietzsche sah in seiner „Genealogie der Moral“ eine positive Variante des Ressentiments vor. Und diese positive Variante trifft sich – und zwar gegen Dostoevskijs Intention – auffällig mit jener des Kellerlochmenschen. Bei Nietzsche figuriert der Künstler als Typus eines Menschen, der es geschafft hat, das Ressentiment als „Kunstgriff“ produktiv zu machen. Ähn-

²¹ Grundlage für alle Prädestinationsdebatten bildet die Lehre von Augustinus, die von ihm in den Schriften „De gratia et libero arbitrio“ und „De correptione et gratia“ (ca. 427) dargelegt worden ist. Augustinus besteht auf der Vorherbestimmung des Menschen zum Heil durch Gott allein. Durch die Erbsünde sei der Mensch nicht in der Lage, aus freiem Willen das Heil in Gott finden zu können. Das Gegenstück zur Prädestinationslehre von Augustinus bildet der Pelagianismus mit seinem synergetischen Grundmodell. Der iro-schottische Mönch Pelagius (ca. 350-420) lehrte, dass der Mensch das Gesetz und die Gebote auch ohne Gnade erfüllen könne, damit war der Mensch nicht von vornherein durch die Erbsünde in der Verderbtheit gefangen. Auf dem Konzil von Orange (Frankreich) wurde allein Augustinus' Prädestinationslehre bestätigt und die Pelagianer als Häretiker verdammt. In der katholischen Kirche blieb die Entscheidungsfreiheit des Menschen an die Gnadengaben gebunden. Eine Prädestination zur Verdammnis, wie sie später Calvin vertritt, kennt weder die katholische noch die orthodoxe Kirche. Calvin predigt die doppelte Prädestination, d.h. die grundsätzliche Vorherbestimmung jedes einzelnen Menschen entweder zur Seligkeit (ohne Verdienst) oder zur Verdammnis (ohne Schuld). D.h. der Mensch ist grundsätzlich vorherbestimmt und kann nur an den Zeichen ablesen, ob Seligkeit oder Verdammnis auf ihn wartet. Die Patriarchen der Ostkirche hatten schon das Konzil von Orange nicht anerkannt, sie schlossen sich aber auch nicht dem synergetischen Modell des Pelagianismus an. Vgl. Hausammann 2009.

liches gilt auch für den Menschen aus dem Kellerloch, der sich ebenfalls als Künstler versteht und dem es ein Vergnügen ist, Hintertüren offen zu lassen und seine Ausweichmanöver immer raffinierter, unberechenbarer und überraschender auszugestalten. Denn nicht von einer einfachen Hintertür war die Rede im eingangs zitierten Satz, sondern von einer edlen Hintertür („благородная лазейка“), von einer, die seiner Vorstellung vom „Schönen und Erhabenen“ („прекрасного и высокого“) genügt.

4. Das Wort mit Hintertür: Bachtin

Noch einmal andere Konsequenzen zieht Michail Bachtin aus seiner Dostoevskij-Lektüre. Für Bachtin ist die Hintertür vor allem Kennzeichen der dialogischen Poetik des Kellerlochmenschen und auch der dialogischen Poetik Dostoevskijs. Eine monologische Konzeption von Literatur und Sprache kennt nach Bachtin keine Hintertür. Die Hintertürpoetik charakterisiert Bachtin wie folgt: „Eine Hintertür bedeutet, sich die Möglichkeit offen zu halten, den letzten, endgültigen Sinn seines Wortes zu ändern. Wenn das Wort eine solche Hintertür offen lässt, muss sich das unvermeidlich auf die Struktur auswirken. Dieser mögliche andere Sinn, d.h. die offengelassene Hintertür, begleitet das Wort wie ein Schatten. Seinem Sinn nach muss das Wort mit Hintertür ein letztes Wort sein und es gibt sich als solches aus, aber in Wirklichkeit ist es nur ein vorletztes Wort und setzt nur einen bedingten, keinen endgültigen Punkt“ (Bachtin 1985, 262)²².

Für Bachtin steht die Hintertür also vor allem für die Möglichkeit zur Änderung des zukünftigen Sinns. Bachtin bestimmt das Offenhalten einer Hintertür als mögliche Eigenschaft eines Wortes, erkennt darin aber gleichzeitig eine mögliche Handlungsweise, die durch die Rede bestimmt wird. Man lässt sich etwas offen, setzt keinen Punkt, findet keinen Abschluss, sondern kalkuliert die Möglichkeit ein, dem gerade Gesagten in der Zukunft eine andere Wendung geben zu können. Jedoch verbirgt man dieses Anliegen, man legt die Absicht nicht offen, sondern tut so, als setze man einen Punkt. Bei Dostoevskijs Protagonisten beobachtet Bachtin, dass diese entweder aus Furcht oder aus Berechnung ihr letztes Wort zurückhalten, es hinauszögern, sich also eine Möglichkeit offen lassen. Bachtin schreibt, dass die Möglichkeit zur Ausflucht, einen besonderen Wort-Typ schaffe, den Typ „des fiktiven letzten Wortes“ („особый тип

²² „Лазейка – это оставление за собой возможности изменить последний, тотальный смысл своего слова. Если слово оставляет такую лазейку, то это неизбежно должно отразиться на его структуре. Этот возможный иной смысл, т.е. оставленная лазейка, как тень, сопровождает слово. По своему смыслу слово с лазейкой должно быть последним словом и выдает себя за такое, но на самом деле оно является лишь предпоследним словом и ставит после себя лишь условную, не окончательную точку“ (Bachtin, SS 6, 259).

фиктивного последнего слова“). Dieses Wort sei wie ein Chamäleon, das in der Lage ist, seine Farbe, seinen Ton zu ändern („как хамелеон, готово изменить свой тон“). Aus diesem Grund, so schreibt er, ist das Wort mit Hintertür stets zweideutig und unfaßbar („двусмысленно и неуловимо“; Bachtin, SS 6, 261). Man könnte es, Bachtin weiterdenkend, auch als Mimikry-Wort bezeichnen, als ein Wort, das sich tarnt, zeitweilig anpasst an eine existierende Bedeutung oder Vorstellung, darauf aber nicht endgültig bestehen bleibt, sondern nur vorläufig.

Später, in seinen „Rabočie zapisy 60-x – načala 70-x godov“, wird Bachtin seine poetologischen Thesen auf eine andere Weise weiterverfolgen, nämlich im Kontext von noch allgemeineren kulturtheoretischen Beobachtungen. In diesem Zusammenhang spricht er von einem Hintertüradressaten („лазеечный адресат“) als kultureller Konstante, die die Beziehung zwischen Ich und anderem bzw. Anderem kennzeichnet: Der Hintertüradressat ist für Bachtin ein höherer „Überadressat“ („нададресат“), ein „Dritter“, dessen, wie er schreibt, „absolut richtiges antwortendes Verstehen“ („абсолютно справедливое ответное понимание“) entweder stets in metaphysischer Ferne oder aber in ferner historischer Zeit angenommen wird²³. Nach Bachtin hat dieser Hintertüradressat „in verschiedenen Epochen und bei unterschiedlichem Weltverständnis einen unterschiedlichen ideologischen Ausdruck angenommen: Gott, die absolute Wahrheit, das Urteil des unparteiischen menschlichen Gewissens, das Volk, das Urteil der Geschichte, die Wahrheit“²⁴. Wie das Wort mit Hintertür auf ein fiktives Signifikat referiert bzw. so tut, als beziehe es sich auf dieses Signifikat, ist es auch dem Sprecher möglich, einen Hintertüradressaten zu schaffen, d.h. er kann sich auf einen fiktiven Referenzpunkt beziehen, der ihm dazu dient, die Illusion eines in der Zukunft liegenden oder in der Vergangenheit zurückliegenden absoluten Verstehens und Antwortens zu gestatten. So wie sich das Wort mit Hintertür die in der Zukunft liegenden, also künftigen Bedeutungen offenhält, so hält in Bachtins Konzeption der Hintertüradressat die Möglichkeit eines künftigen Verstehens offen.

²³ „Всякое высказывание всегда имеет адресата (разного характера, разных степеней близости, конкретности, осознанности и т.п.), ответное понимание которого автор речевого произведения ищет и предвосхищает. Это – ‘второй’ (опять же не в арифметическом смысле). Но кроме этого адресата (второго) автор высказывания с большей или меньшей осознанностью предполагает высшего ‘нададресата’ (третьего), абсолютно справедливое ответное понимание которого предполагается либо в метафизической дали, либо в далеком историческом времени. (Лазеечный адресат)“ (Bachtin, SS 5, 337).

²⁴ „В разные эпохи и при разном миропонимании этот нададресат и его идеальное верное понимание принимают разные конкретные идеологические выражения (бог, абсолютная истина, суд беспристрастной человеческой совести, народ, суд истории, наука и т.п.)“ (Bachtin, SS 5, 337).

Bachtin erkennt in der Hintertür nicht die Verhaltenstechnik eines Menschen mit Ressentiment, sondern die Eigenschaft von Sprache, das Wort vor endgültiger, abschließbarer Sinnstiftung zu bewahren. Aus der reaktiven, retroaktiven, rückwärtsgerichteten Bewegung der Umwertung wird in Bachtins Konzeption eine potentielle Mehrwertigkeit, die auf die mögliche künftige Bedeutung eines Wortes gerichtet ist²⁵.

Umwertung (Nietzsche) und Mehrwertigkeit (Bachtin) stehen für unterschiedliche Signifikations- und kulturelle Prozesse. Die von Nietzsche zunächst am Christentum beobachtete Umwertung tilgt und usurpiert das Vergangene, ohne dies einzugestehen. Primäre Gründe, Ursachen und Ursprünge, die diese Umwertung legitimieren und nobilitieren sollen, werden erfunden und gesetzt, wiederum ohne dies offenzulegen. Die von Nietzsche als Gegenentwurf ins Spiel gebrachte positive „Umwertung der Werte“ zielt hingegen auf etwas anderes. Bei dieser „Umwertung der Werte“ geht es zunächst um die Offenlegung der reaktiven Prozesse, um die Offenlegung der „immer neuen Interpretationen und Zurechtmachungen“ auf der „Zeichenkette“ (Nietzsche, KSA 6, 314). Diesen Zurechtmachungen stellt Nietzsche in seiner kritischen Genealogie eine Konfrontation der Interpretationsweisen gegenüber, die sich dieser Konfrontation auch stellen sollen. In diesem Punkt sind sich Nietzsches unvollendet gebliebener Entwurf einer positiven „Umwertung der Werte“ und Bachtins Überlegungen zum dialogischen Prinzip ähnlich. Denn Bachtins Theorie richtet sich ebenfalls gegen verheimlichte „Überwältigungsprozesse“, wie Nietzsche sie nennt, gegen Prozesse der Usurpation und auch der Identifikation, wie Bachtin sie bezeichnet. Nichts anderes verbirgt sich hinter dem dialogischen Erkenntnisprinzip Bachtins, das weder eine Tilgung des Vergangenen oder des anderen (also Usurpation) anstrebt, noch auf eine Tilgung des eigenen durch Identifikation mit dem anderen zielt. Als Arena, in der Standpunkte und Werte umkämpft und Meinungen ausgetragen werden, hatte Bachtin ganz in diesem Sinne Dostoevskijs Romane bezeichnet. Die Hintertür, wie Bachtin sie verstanden hat, garantiert das Prozessuale und Unabschließbare in diesen Aushandlungen, die in jedem Moment eine andere Richtung einschlagen und eine unvorgesehene Wendung nehmen können.

²⁵ Bernstein setzt Reaktivität und Dialogizität im Unterschied zu mir beinahe ineins, er schreibt: „what Bakhtin understands by the ‚dialogical imagination‘ is uncomfortably similar to Nietzsche’s account of the slave’s reactive, dependent, and fettered consciousness“ (Bernstein 1989, 201). Bachtin selbst rekurriert auf Nietzsches „Zur Genealogie der Moral“ im Zusammenhang mit einem Vortrag über den Symbolismus (Bachtin, „Simvolizm“, SS 2, 291f.). Zu berücksichtigen für die Ausarbeitung der Idee des dialogischen Wortes ist vor allem Vjačeslav Ivanovs Nietzsche-Rezeption, auf die Bachtin im Dostoevskij-Buch zwar nicht explizit, aber über Ivanovs Begriffe implizit eingeht (vgl., SS 2, 439). Zu Bachtin und Nietzsche vgl. auch: Curtis 1986; Lehmann 2000.

5. Kultur ohne Hintertüren: Bachtin und Simmel

Dass Bachtin literarische Texte als semantisch offene Texte liest, hat mit einem grundlegenden Transformationsprozess ethischer in ästhetische Fragestellungen zu tun, den er zu Beginn der 1920er Jahre durchläuft. Angefangen hatte Bachtin seine philosophischen Überlegungen mit einer Ethik, die auf dem Ereignishaften und Unvorhersehbaren des Lebens beruht. Zugrunde liegt Bachtins Konzept der Ereignisphilosophie der Versuch, einen Ausweg aus dem Zwei-Welten-Modell zu entwerfen, das, wie bei Georg Simmel, auf der einen Seite die Welt der Kultur, der Theorie und des Gesetzes und auf der anderen die Welt des Lebens, des Seins-Ereignisses, der Praxis und des Handelns situiert²⁶. Bachtin kommt also auf die Hintertür über einen Umweg, in der Auseinandersetzung mit Simmel, Nietzsche spielt bei Bachtin für die Hintertür zumindest keine direkte Rolle.

Kultur entsteht, so heißt es in Simmels 1911 in der Zeitschrift „Logos“ veröffentlichtem Kulturtragödienaufsatz, „und das ist das schlechthin Wesentliche für ihr Verständnis –, indem zwei Elemente zusammenkommen, deren keines sie [die Kultur, S.S.] für sich enthält: die subjektive Seele und das objektive geistige Erzeugnis“ (Simmel 1998, 198). Subjektive Seele (Subjekt) und objektiv geistiges Erzeugnis (Objekt) stehen miteinander in einem Wechselverhältnis, der Geist, so dramatisiert es Simmel, erstarrt im Objekt, in dem von ihm selbst produzierten geistigen Objekt und stellt sich der „strömenden Lebendigkeit entgegen“ (ebd., 195). In diesem Dilemma sieht Simmel eine Reihe von Tragödien am Werk, „zwischen dem subjektiven Leben und seinen Inhalten, die einmal geschaffen, unbeweglich, aber zeitlos gültig sind“ (ebd., 195). *Eine* Tragödie ereignet sie als Paradoxon zwischen dem lebendigen Prozess des Schaffens und einem unausweichlichen Verlust dieser Lebendigkeit im Objekt und dessen gleichzeitigem ‚Fortleben‘ als Totes, als Erstarrtes. Das Subjekt erzeugt tote Gegenstände, die auf es zurückwirken, es selbst sterben lassen. Es wird gewissermassen von den Wirkungen der von ihm selbst erzeugten diskursiven Güter in eine Starre versetzt. Auch bei Simmel ist an dieser Stelle eine Umkehrung am Werk, die man als Rückkopplung oder als Bumerangprinzip lesen kann, als ein Zurückwirken des Erzeugten. Kultur, so Simmel, sei durch dieses „paradoxe“ und zugleich „korrelative“ Zusammen- und Rückwirken geradezu gekennzeichnet. Eine Zuspitzung dieser Tragödie, er nennt sie die *eigentliche* Tragödie, er-

²⁶ In der Literatur zu Bachtin ist immer wieder darauf hingewiesen worden, zuerst von Jurij Davydov 1998, dass Bachtin die Ausarbeitung seiner Theorie der Verantwortung als Ausweg aus dem von Simmel aufgezeichneten Kulturdilemma entwirft. Man könnte auch sagen, dass die frühe Auseinandersetzung mit Simmel Bachtin später, Ende der 1920er Jahre, auf einigen Umwegen zu seinem Konzept des Dialogischen führt.

eigne sich schließlich darin, „dass die gegen ein Wesen gerichteten vernichtenden Kräfte aus den tiefsten Schichten eben dieses Wesens selbst entspringen; dass sich mit seiner Zerstörung ein Schicksal vollzieht, das in ihm selbst angelegt und sozusagen die logische Entwicklung eben der Struktur ist, mit der das Wesen seine eigene Positivität aufgebaut hat“ (ebd., 215). Die *eigentliche* Tragödie ist also durch eine selbstzerstörerische Komponente gekennzeichnet, die zum Wesen der Wechselbeziehung zwischen Subjekt und Objekt gehört. Man könnte auch von einer Tragödie der Entelechie sprechen, wenn das Subjekt, das sein Ziel darin hat, sich selbst durch die Produktion geistiger Objekte zu vollenden, zu kultivieren, in seiner Lebendigkeit von diesen Kulturgütern stillgestellt wird.

Simmel formuliert in diesem Aufsatz keinen Ausweg aus dem Dilemma, sondern er zeigt, wie er selbst sagt, die „Sackgasse“ auf, in die das Subjekt durch die „Emanzipation des objektivierten Geistes“ bis zur Selbstentleerung hineingeht²⁷. Bachtin widerspricht Simmel zunächst nicht. Auch er ist der Auffassung, dass der Mensch einstmals tatsächlich kulturelle Werte festgelegt habe und jetzt an diese gebunden sei. „So wird nach Hobbes die Macht des Volkes nur einmal im Akt der Absage von sich selbst und der Überantwortung an den Staat umgesetzt, woraufhin das Volk zum Sklaven seiner freien Entscheidung wird. Praktisch liegt dieser Akt der primären Entscheidung, der Bestätigung des Wertes natürlich außerhalb jedes lebendigen Bewusstseins, jedes lebendige Bewusstsein findet kulturelle Werte als ihm gegebene vor, seine gesamte Aktivität läuft auf die Anerkennung dieser Werte für sich selbst hinaus. Wenn ich den Wert der wissenschaftlichen Wahrheit in allen Tätigkeiten des wissenschaftlichen Denkens einmal anerkannt habe, bin ich seinem immanenten Gesetz schon unterworfen: Wenn ich *a* gesagt habe, muss ich auch *b* und *c* sagen, und so weiter, bis zum Ende des Alphabets“ (Bachtin 2011, 86)²⁸.

²⁷ Als explizite Antwort auf Simmel wurde bislang vor allem Cassirers 1942 verfasste Studie „Zur Logik der Kulturwissenschaften“ diskutiert. Cassirer schreibt z.B.: „Denn am Ende dieses Weges steht nicht das Werk, in dessen beharrender Existenz der schöpferische Prozess erstarrt, sondern das ‚Du‘, das andere Subjekt, das dieses Werk empfängt, um es in sein eigenes Leben einzubeziehen und es damit wieder in das Medium zurück zu verwandeln, dem es ursprünglich entstammt.“ Cassirers hier am ‚Du‘, an der Beziehung zwischen den Subjekten orientiertes *dialektisches* Wechselverhältnis ist bei Bachtin ein ebenfalls am ‚Du‘ ausgerichtetes *dialogisches* Wechselverhältnis. Im Unterschied aber zu Cassirer wendet Bachtin sich nicht gegen Simmels Kulturpessimismus, sondern er folgt ganz im Gegenteil Simmel zunächst darin, die durch den Geist produzierten Objekte als starre und abgeschlossene zu begreifen. Dass man mit und gegen Simmel zum ‚Du‘ kommen kann, wäre eine eigene Untersuchung wert. Vgl. Cassirer 1961, 109.

²⁸ „Так власть народа по Гоббсу осуществляется лишь однажды, в акте отказа от себя и передачи себя государству, а затем народ становится рабом своего свободного решения. Практически этот акт первичного решения, утверждения ценности,

Bachtin sieht in dieser Konstellation zwischen dem Subjekt und den von ihm geschaffenen kulturellen Objekten und Werten nicht nur ein Dilemma, das sich aus dem Erstarrtsein des anerkannten Objekts heraus ergibt, sondern ein noch viel schlimmeres, dass darin besteht, dass sich das Subjekt in der von ihm geschaffenen Starre sogar wohl zu fühlen scheint: „Der moderne Mensch fühlt sich zuversichtlich, reich und sicher dort, wo es ihn prinzipiell nicht gibt, in der autonomen Welt des Kulturbereichs und ihres immanenten Gesetzes der Schöpfung, aber er fühlt sich verzagt, armselig und unsicher, wo er es mit sich selbst zu tun hat, wo er das Zentrum des Ausgangs der Handlung ist, im tatsächlichen einzigartigen Leben, d.h., wir handeln dann sicher, wenn wir nicht von uns selbst aus handeln, sondern ergriffen sind von der immanenten Notwendigkeit des Sinns dieses oder jenes Kulturbereichs, der Weg von der Prämisse zur Schlussfolgerung vollzieht sich heilig und ohne Sünde, weil es mich selbst auf diesem Weg nicht gibt“ (ebd., 64)²⁹. Bachtin formuliert, wenn man so will, eine andere Tragödie der Kultur, eine der Anerkennung der Kultur als gegebene, als fertige, in die er Simmel als Figur dieser Tragödie einschließt.

Der Ausweg, wie bereits angedeutet, ist für Bachtin zunächst nur darin möglich, das Verhältnis zwischen Leben und Kultur anders zu denken. Bachtin fragt sich, wie Kunst und Leben nicht nur äußerlich miteinander verbunden werden können, sondern von innen her, in „gegenseitiger Durchdringung“. Und er antwortet, dies sei nur in der Person möglich, die sie in ihre eigene Einheit integriert: „Kunst und Leben sind nicht eins, aber sie müssen in mir einheitlich werden, in der Einheit meiner Verantwortung“ (Bachtin 1979, 94). An anderer Stelle fügt er hinzu: „Eine praktische Orientierung meines Lebens in der theoretischen Welt ist un-möglich, in ihr kann man nicht leben, verantwortlich handeln, in ihr werde ich nicht gebraucht, in ihr gibt es mich prinzipiell nicht“ (Bachtin 2011, 20).

Bachtin stört, dass der moderne Mensch glaube, in der „Welt des Kulturbereichs“ zu leben, also dort zu leben, wo es ihn nicht gibt, wo er nur

конечно, лежит за границей каждого живого сознания, всякое живое сознание уже преднаходит культурные ценности как данные ему, вся его активность сводится к признанию их для себя. Признав раз ценность научной истины во всех действиях научного мышления, я уже подчинен ее имманентному закону: сказавший *a* должен сказать и *b* и *c* и так весь алфавит“ (Bachtin SS 1, 34).

²⁹ „Современный человек чувствует себя уверенно, богато и ясно там, где его принципиально нет, в автономном мире культурной области и его имманентного закона творчества, но неуверенно, скудно и неясно, где он имеет с собою дело, где он центр исхождения поступка, в действительной единственной жизни, т.е. мы уверенно поступаем тогда, когда поступаем не от себя, а как одержимые имманентной необходимостью смысла той или другой культурной области, путь от посылки к выводу совершается свято и безгрешно, ибо на этом пути меня самого нет“ (Bachtin SS 1, 23).

als Begriff oder als Konzept existiert. Deshalb gibt es für Bachtin, und darum geht es ihm, die verantwortliche Handlung, „die Kultur integriert in den einheitlichen und einzigartigen Kontext des Lebens, an dem ich teilnehme“, dem theoretischen Konstrukt der Kultur entgegenzusetzen. Kultur ist, so Bachtin, nicht gegeben, sondern jedem einzelnen aufgegeben³⁰. Kunst und Kultur kann also nur im Menschen selbst, in dessen Handeln in der Kultur, wieder dynamisch werden, das ist Bachtins erster Ausweg aus Simmels Dilemma.

Wie Jurij Davydov schon gezeigt hat, ist die Übernahme von Verantwortung bei Bachtin jene Handlung, in der die Spaltung von Leben und Kultur, Subjekt und Objekt überwunden werden soll. In gewisser Weise ist das Insistieren auf Verantwortung Bachtins Antwort auf Simmels Kulturtragödienaufsatz. Verantwortung ist als antwortende Handlung gedacht und stets ereignishaft. Bachtins Ereignisphilosophie, die sich zunächst nur auf den Bereich des Lebens bezieht, lässt sich als eine Philosophie der Teilnahme, des Partizipierens, des Dialogischen lesen, also als eine, die weder vorausbestimmt, noch gegeben ist. Darin stimmt Bachtin mit Origines überein und mit der gesamten Ablehnung der Prädestinationslehre durch die Orthodoxe Lehre. Verantwortlich sein heißt, die Teilnahme am Sein im Hier und Jetzt zu vollziehen, sich nicht auf das Dasein als theoretisches oder kulturelles Konstrukt zu berufen oder sich ein Alibi zu verschaffen, d.h. so zu tun, als sei man an der Handlung, die man aktiv vollzieht, selbst nicht beteiligt – als sei man irgendwo anders, im Bereich der theoretischen Kultur.

Während Bachtin in seinem Frühwerk ausgerechnet die „geistigen Objekte“ oder Kulturobjekte, so auch literarische Texte, noch fertig und abgeschlossen und also auch gegeben denkt, wird er 1929 in seinem

³⁰ Die Wendung „gegeben und aufgegeben“ verweist einerseits auf Kant, andererseits auf Hermann Cohens, Paul Natorps und schließlich auch Matvej Kagens Verwendung dieser Begriffe in ihren Schriften. Bachtin liest Cohen über die Vermittlung Matvej Kagens. In der Ethik des reinen Willens beispielsweise unterscheidet Cohen zwischen Tun und Handlung, wobei der Begriff der Handlung dem sehr nahe kommt, was Bachtin unter *поступок* versteht. Die Handlung, so Cohen, unterscheide sich vom Tun darin, dass es für sie nichts Fertiges gibt. Handlung sei vielmehr Aufgabe. Ebenso verhalte es sich mit dem Begriff: Der Begriff, so Cohen, ist dem Denken nicht gegeben. Bachtin schließt in diesem Punkt an Cohen an, auch wenn er den Neokantianismus als Grundlage einer Ersten Philosophie ansonsten für ungeeignet hält. Die Wendungen tauchen zudem auch in Walter Benjamins Aufsatz über „historischen Sinn“ auf (1913), wo er auf den Irrtum seiner Zeitgenossen eingeht, diesen historischen Sinn nicht im Aufgeben und Zukünftigen zu suchen, sondern im Gegebenen, im Faktischen. Ähnlich verbindet auch der Cohenschüler Kagan den „historischen Sinn“ („смысл истории“) und die historische Wirklichkeit mit dem Aufgeben, im Unterschied zur Gegebenheit der Kultur. Nicht die Erkenntnis der Geschichte sei aufgegeben, sondern ihr Objekt und ihr Subjekt, ihr Schöpfer und das Schöpfertum. Vgl. dazu ausführlich Sasse 2010, 29-33.

Dostoevskij-Buch, in dem er die Hintertür so deutlich markiert, gerade zeigen, dass die Ereignishaftigkeit des Lebens, die Unabgeschlossenheit, Kontingenz und Ambivalenz, die die verantwortliche Handlung ausgezeichnet hatte, auch in künstlerischen Texten virulent bleiben kann. Sie müssen also nicht mehr im Menschen und dessen Handlungen verleben-digt werden, sondern haben als solche eine Ereignishaftigkeit. Bachtin stellt dann also nicht mehr, wie noch Simmel, die starren „geistigen Objekte“ den lebendigen Prozessen der Seele gegenüber, sondern er spricht nun davon, dass die ästhetische Tätigkeit und der Text die „offene Ereignishaftigkeit“ des Seins auch „in Besitz nehmen“ können (Bachtin 2011, 33)³¹.

Die Dostoevskij-Lektüre hat Bachtin erst zu der Einsicht einer Ereignishaftigkeit in der Kultur geführt. Dostoevskij ist Bachtins Antwort auf Simmel. Und Dostoevskijs Wort mit Hintertür, dessen ‚offene‘ und nicht ‚abschließende‘ Schreibweise, ist quasi Bachtins Ausgangspunkt, künftig von starren (monologischen) und ereignishaften (dialogischen) kulturellen Werken sprechen zu können.

Bachtins Antwort auf Simmel ist an der Frage der Festigkeit, Starre und Vernichtung des Lebens der geistigen Objekte orientiert. Auch wenn Bachtin Simmel zunächst folgt, ist er ab dem Dostoevskij-Buch darauf aus, Kultur nicht schon jetzt grundsätzlich als gegeben, als starr zu denken. Der Ausweg aus diesem Dilemma, den er entwirft, liegt gerade darin, einen Ausweg zu denken. Allerdings handelt es sich nicht um einen „reaktiven“ Ausweg, um einen Ausweg aus einer verfahrenen, verfestigten Situation. Für Bachtin gibt es keinen Grund, diese von vornherein anzunehmen, im Gegenteil: Kultur zeichnet sich gerade dadurch aus, dass sie offen ist, dass sie so etwas wie Offenheit in sich trägt und dass sie, in Bachtins Vokabular, „aufgegeben“ ist. Den Ausweg, den Bachtin in Form einer Hintertür immer mitdenkt, ist also einer, der nicht auf die Situation einer Geschlossenheit erst reagiert, sondern der von vornherein mitzudenken ist. Geschlossenheit ist Illusion oder Strategie monologischer Systeme, die jede Art von Offenheit, man könnte auch sagen Dialogizität, zu schließen versuchen. Dass Bachtin sich im Unterschied zu Simmel und Nietzsche eher an der Parodie als an der Tragödie orientiert, hat damit zu tun, dass die Parodie *per se* ein dialogisches Genre ist, eines das seinen dialogischen Charakter nie tilgen will oder kann. Parodie ist ohne Hintertür nicht zu denken.

³¹ „И эстетическая деятельность бессильна овладеть моментом прехождения и открытой событийностью бытия, и ее продукт в своем смысле не есть действительно становящееся бытие и приобщается к нему в своем бытии через исторический акт действенного эстетического интуирования“ (Bachtin SS 1, 7).

Literaturverzeichnis

- Bachtin, M.M. 1979. Kunst und Verantwortung. In: Ders. *Die Ästhetik des Wortes*. Hrsg. von R. Grübel. Frankfurt a.M., 93-94.
- 1985. *Probleme der Poetik Dostoevskijs*. Aus dem Russischen von A. Schramm. Frankfurt a.M., Berlin, Wien 1985.
- 2002. Problemy poëtiki Dostoevskogo. In: Ders. *Sobranie sočinenij* (zitiert als SS). Tom 6. Moskva, 5-300.
- 2002. Rabočie zapisy 60-x – načala 70-x godov. In: Ders. *Sobranie sočinenij*. Tom 6. Moskva, 371-431 (zitiert als SS).
- 2003. K filosofii postupka. In: Ders. *Sobranie sočinenij*. Tom 1. Moskva, 7-68 (zitiert als SS).
- 2003. Iskusstvo i otvetstvennost'. In: Ders. *Sobranie sočinenij*. Tom 1. Moskva, 5-6.
- Barstow, J. 1978. Dostoevsky's Notes from Underground versus Chernyshevsky. *College Literature* 5, 24-33.
- Bernstein, M.A. 1989. The poetics of resentment. In: Morson, G.S., C. Emerson (eds.). *Rethinking Bakhtin: Extensions and Challenges*. Evanston/IL, 197-223.
- Breithaupt, F. 2012. *Kultur der Ausrede*. Frankfurt a.M.
- Cassirer, E. 1961. *Zur Logik der Kulturwissenschaften*. Fünfte Studie: *Die „Tragödie der Kultur“*. Darmstadt.
- Curtis, J.M. 1986. Michael Bakhtin, Nietzsche, and Russian pre-revolutionary thought. In: Glatzer Rosenthal, B. (ed.). *Nietzsche in Russia*. Princeton/NJ.
- Davydov, J. 1997. Tragedija kul'tury i otvetstvennost' individua (G. Zimmel' i M. Bachtin). *Voprosy literatury* 4, 91-125.
- Dostoïevsky, Th. 1886. *L'Esprit souterrain*. Traduit et adapté Par. E. Halpérine et Ch. Morice. Paris.
- Dostoevskij, F.M. 1973. Zapiski iz podpol'ja. In: Ders., *Polnoe sobranie sočinenij*. Tom 5, Leningrad, 99-179 (zitiert als PSS).
- [Dostojewskij]. 1984. *Aufzeichnungen aus dem Kellerloch*. Aus dem Russischen von S. Geier. Stuttgart.
- [Dostojewski]. 1988. Sozialismus und Christentum. In: Ders. *Eine verhängliche Frage. Aufsätze, Feuilletons*. Gesammelte Werke in zwanzig Bänden. Hrsg. von G. Dudek und M. Wagner. Aus dem Russischen von W. Schade. Berlin, Weimar, 645-648.
- 1996. Religija i socializm. In: Ders. *Sobranie sočinenij v 15 tomach*. Tom 15. Pis'ma 1834-1881. Sankt-Peterburg, 774-775.
- Frank, J. 1961. Nihilism and Notes from Underground. *Sewanee Review* 69, 1-33.
- Gesemann, W. 1961. Nietzsches Verhältnis zu Dostoevskij auf dem europäischen Hintergrund der 80er Jahre. *Die Welt der Slaven* 6, 129-156.
- Hausammann, S. 2009. *Der umgeworfene Spiegel. Grundprobleme der Willensfreiheit in der orthodoxen Tradition des Ostens im Vergleich zu den Westkirchen*. Neukirchen-Vluyn.
- Kant, I. 1777. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. In: Ders. *Werke in zwölf Bänden, Schriften zur Metaphysik und Logik* 1. Band 5. Hrsg. von W. Weischedel. Zürich.
- Lehmann, J. 2000. Bakhtin und Nietzsche. In: Weisinger, P. (Hrsg.), *Akten des X. Internationalen Germanistenkongresses. Zeitwende – Die Germanistik auf dem Weg vom 20. ins 21. Jahrhundert*. Wien.
- Miller, C.A. 1973. Nietzsche's discovery of Dostoevsky. *Nietzsche-Studien* 2, 202-257.
- Müller-Buck, R. 2002. „Der einzige Psychologe, von dem ich etwas zu lernen hatte“: Nietzsche liest Dostojewskij. *Dostoevsky Studies*. New Series VI, 89-118.
- Nietzsche, F. 1988. Die fröhliche Wissenschaft. *Kritische Studienausgabe*. Band 3. Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin, New York, 343-638 (zitiert als KSA 3).
- 1988. Also sprach Zarathustra. *Kritische Studienausgabe*. Band 4. Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin, New York (zitiert als KSA 4).
- 1988. Zur Genealogie der Moral. *Kritische Studienausgabe*. Band 5. Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin, New York, 245-412 (zitiert als KSA 5).

- 1988. Götzendämmerung. Streifzüge eines Unzeitgemäßen 13-6. *Kritische Studienausgabe*. Band 6. Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin, New York (zitiert als KSA 6).
- 1988. Nachgelassene Fragmente 1887-1889. *Kritische Studienausgabe*. Band 13. Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin, New York (zitiert als KSA 13).
- Orsucci, A. 2001. *Genealogia della morale, Introduzione alla lettura*. Rom.
- Paperno, I. 1996. *Nikolaj Černyševskij. Človek èpochi realizma*. Moskva.
- Posselt, G. 2003. Metalepse. In: Produktive Differenzen. Forum für Differenz- und Genderforschung, <http://differenzen.univie.ac.at/glossar.php?sp=45>, letzter Zugriff: 1.11.12.
- Rousseau, J.-J. 1985. *Bekenntnisse*. Aus dem Französischen von E. Hardt. Frankfurt a.M., Leipzig.
- 1973. *Les Confessions*. Préface de J.-B. Pontalis. Paris.
- Sasse, S. 2007. Das Verschwinden des Adressaten. Zur Säkularisierung des Beichtens bei Dostoevskij und Bachtin. In: Tremml, M., D. Weidner (Hrsg.). *Das Nachleben der Religionen in der Moderne*. München, 215-235.
- 2009. *Wortsünden. Beichten und Gestehen in der russischen Literatur*. München.
- 2010. *Michail Bachtin zur Einführung*. Hamburg.
- Schramm, C. 2000. Beichtzwang und Geständnislust. Dostoevskijs Aufzeichnungen aus dem Kellerloch als exzentrische Beichte. *Poetica* 32, 407-442.
- Simmel, G. 1998. Der Begriff und die Tragödie der Kultur. In: Ders. *Philosophische Kultur. Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne*. Berlin, 195-219.
- Zanetti, S. 2000. Nietzsches Verhör der Gerechten. Bemerkungen zur Kunst und zur Sprache der Rache in einigen Texten Nietzsches. *Nietzscheforschung: ein Jahrbuch*. Band 7, 307-320.

Zürich
(sylvia.sasse@uzh.ch)

Sylvia Sasse